

ZERRİN KURTOĞLU  
**İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku**

ZERRİN KURTOĞLU Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu.  
Yüksek lisansını ve doktorasını aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe  
Tarihi Anabilim Dalı'nda yaptı. Halen aynı bölümde öğretim üyesi. Diğer kitapları:  
*Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınevi, Ankara, 1992.

İletişim Yayınları 578 • Politika Dizisi 31

ISBN-13: 978-975-470-740-3

© 1999 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-3. BASKI 1999-2013, İstanbul

4. BASKI 2016, İstanbul

*DIZI KAPAK TASARIMI* Ümit Kıvanç

*KAPAK* Suat Aysu

*KAPAK RESMİ* İbn Rüşd'ün *Tahafatü't-Tahafüt* adlı yapıtının  
ikinci sayfası ile Süheyl Ünver'in  
temsili Farabi minyatüründen kolaj

*UYGULAMA* Hüsnü Abbas

*DÜZELTİ* Zerrin Kurtoğlu

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 22749

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3  
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

*CİLT* Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Deve Kaldırım Caddesi, Gelincik Sokak,  
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ZERRİN KURTOĞLU

# İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku

Siyaset Sorunu Açısından  
Din-Felsefe İlişkileri



i l e t i ŝ i m



*Geçmiş bir metindir.*

*Bugün ise büyük ölçüde onun yorumu...*



## İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	9
Başlarken.....	13
BİRİNCİ BÖLÜM	
<b><i>Din-Felsefe Çatışması</i></b> .....	19
“Felsefenin Tanrı’ya Gizli İsyanı”.....	19
Siyasal Felsefe/Siyasal Teoloji.....	51
İslâm’ın Özüne İlişkin Tartışmalar.....	59
İKİNCİ BÖLÜM	
<b><i>Din-Siyaset-Felsefe İlişkilerinin İslâm Dünyasındaki Kavramsal Tezahürleri</i></b> .....	81
Din ve Felsefenin Siyasal Zemini.....	81
İslâm Siyasal Felsefesi.....	85
<i>İslâm Filozofunun Siyasal Ufku: İnsani Bilgelik</i> .....	89
<i>Filozofun Toplumla Diyalogu: Farabi</i> .....	93
<i>Filozofun Metafizik Sığınağı: İbni Bacce</i> .....	156
<i>İnsani Bilgelğin ‘Yasal’ Statüsü: İbni Rüşd</i> .....	183
İslâm Siyasal Teolojisi.....	207
<i>İslâmî Devlet İdealinden ‘Siyasal İslâm’ İdeolojisine...</i> .....	211
‘Dinsel’ Bir Bilim Olarak Siyaset: Gazali.....	216
‘Dinsel’ Bir Yükümlülük Olarak Siyaset: İbni Teymiye.....	234

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**Siyaset Biliminin Kavrayış Modeli**..... 247

Siyasal Sorunun Bilimsel Çözümü: İbni Haldun..... 250

SONUÇ YERİNE

**Vahiy-İktidar-Akıl**..... 275

Bir Yönetim Oyunu Olarak Siyaset..... 277

Siyasal Deneyime Sundukları Olanaklar Bakımından  
Din ve Felsefe..... 285

Kaynakça..... 291



## ÖNSÖZ

1986 yılında, bir yandan, halen danışmanım olan Ahmet Arslan'ın İslâm dünyası ile kurduğu felsefi-kültürel diyalogun bende yarattığı entellektüel heyecanla; öte yandan hocam Tülin Bumin'in ısrarlı teşvikleriyle, çalışmak istediğim alanı İslâm felsefesi olarak belirlediğimde, İslâm mühürlü ama Batılı kimlik kartı taşıyan bir birey olarak amacım, içinde yaşadığım toplumu, kültürel bakımdan sahip olduğu zenginlik ve zaafıyla kavramaktı. Bu amaçla yola çıkınca, gerek amacın kendi siyasal içeriğinden dolayı ve gerekse 'İslâm'ın yeniden canlanması olarak' adlandırılan "canlanışın" taşıdığı siyasal vurgudan dolayı, İslâm'ı, siyasal-felsefi bir soru yağmuruna tutmak kaçınılmazdı. Doğrusu, son yıllarda, dinin *mit-o-lojik* karakterinin, ona verdiği düşünülen kutsal akılsallık formundan hareketle, 'İslâm' kavramının kendisine işaret ettiği gerçekliğin, 'dinsel' olmaktan çok, 'siyasal' bir gerçeklik haline getirilmiş olması olgusundan dolayı da, çağının *tanığı* olan ve İslâm'la ister bir din olarak, isterse bir kültür olarak, entellektüel-felsefi bir diyaloga girmeyi amaçlayan her insanın, en azından araştırma serüveninin başında -ve hiç değilse- kendisine sorması gereken bir soru, ister istemez düşünce evrenimize girmiş bulunmaktaydı: Genel olarak dinin, özel olarak da İslâm dininin siyasetle ilişkisi nedir/ne olmalıdır? Bu çalışmada, işte bu soru-

nun peşine düşerek, sevgili hocalarımın bana kazandırdığı erdemlerden yalnızca biri olan kavramsallaştırma sanatının yardımıyla, sorularımı, doğrudan doğruya, bugünün, kendisinin bir yorumu olduğunu düşündüğüm metne, geçmişe, ama bu metnin özellikle benim ilgili olduğum entellektüel ifadelerine yöneltmeye çalıştım. Elbette, benim çalışmam, bu sorudan hareketle yapılan ilk çalışma olmadığı gibi, son çalışma da olmayacaktır. Hatta şunu da açık yüreklilikle ifade etmeliyim ki, bu araştırma girişimi, benim, bu konudaki, entellektüel faaliyetimin tamamlanışının değil, bilakis henüz başladığının bir ifadesidir. Zira, kişisel olarak, önce geriye doğru katedilmesi gereken uzun bir sorular-cevaplar tünelinin, henüz başında olduğumu -ve de olduğumuzu- düşündüğümü itiraf etmeliyim.

İslâm dünyasının entellektüel labirentinde sorularına cevap ararken, bana refakat eden bazı insanlar var ki, entellektüel ve duygusal olarak onlara daima borçlu kalacağım. Öncelikle, öğrencisi olmaktan dolayı kendimi şanslı saydığım, doğrudan ve dolaylı katkılarıyla çalışmamı yönlendiren, ama daha da önce, bir İslâm felsefecisinin, kendi kültürünü kavramaya/kavramsallaştırmaya çalışan bir entellektüelin, hemen yanı başımdaki canlı modelini oluşturarak, labirentte yönümü belirlememe yardımcı olan sevgili danışmanım, hocam *Ahmet Arslan*; yine, özellikle, İslâm felsefesine ilişkin siyasal bir çalışmayı tercih etmem yönünde beni cesaretlendiren ve bu çalışmanın taslağının oluşmasında bizzat, çalışmanın bu son şeklinde de, kendisinden bütün öğrendiklerim vasıtasıyla dolaylı olarak hep yanımda bulduğum sevgili hocam *Tülin Bumin*; ve ‘şeytanın avukatı’, entellektüel katkıları ve dostluğuyla mesafeleri hükümsüz kılan sevgili dostum ve meslektaşım *Nilgün Toker*; ve bu çalışmanın başından sonuna kadar entellektüel olarak bana refakat eden, çalıştığım konuda, kendisiyle diyaloga girebildiğim nadir insanlardan, sevgili arkadaşım ve meslektaşım *Mehmet Kuyurtar*; ve vicdanımın susturulamayan sesi sevgili dost *Kirami Kılınç*; ve yanımda görmekten mutluluk duyduğum, sevgili dost insan *Sezen Zeytinoğlu*; ve de olağanüstü duyarlılıkları, koşulsuzlukları ve destekleriyle sevgili *aile bireylerim* -annem,

babam, kardeşlerim ve yeğenlerim-.... Sizler, hepiniz, benim en zor ve en coşkulu anlarımın büyülü isimlerisiniz... Sizler olmasaydınız, bu çalışma, muhtemelen, bu çalışma olmazdı. İyi ki varsınız... Ve burada adını anmadığım diğerleri, teşekkürler..

*1995/İZMİR*

## NOTLAR VE KISALTMALAR

Burada, çalışmamla ilgili birkaç teknik konuyu not etmem gerekiyor. Bu çalışmada, siyasal öğretilerini incelediğim filozof ve düşünürlerin eserlerinden birçoğunun Arapça basımlarına ulaşabildim. İngilizce ve Türkçe basımları da mevcut olanları karşılaştırarak çevirdim ve zaman zaman Arapça'larından takip ederek, Türkçe çevirilerden doğrudan yararlandım. Zikrettiğim *Kur'an* ayetlerini, yine Arapça'sını esas alarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkçe çevirisinden aldım.

Aşağıda adını zikrettiğim eserler, ilk kullanımları hariç, bu çalışma boyunca kısaltılmış halleriyle kullanıldı.

## KISALTMALAR

PAW	Persecution and The Art of Writing
WIPP	What is Political Philosophy
HPP	History of Political Philosophy
NRH	Natural Right and History
RCPP	The Rebirth of Classical Political Philosophy
MPP	Medieval Political Philosophy
PTMI	Political Thought in Medieval Islam
TT	Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)
TF	Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)
Arp.	Arapça
Tr.	Türkçe çevirisi
d.n.	Dip not
A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
B.k.z.:	Bakınız
a.b.ç.	Altını ben çizdim
s.a.	Sayfalar arasında

## BAŞLARKEN...

Birinci Dünya Savaşı sonrasında, modern kültür ve Hıristiyanlık arasında arabuluculuk yapmak üzere, Protestan ve Katolik teologlar tarafından üretilen liberal ve neo-ortodoks çözümlerin, modern kültürün krizini açıklamakta yetersiz kalışı, XX. yüzyılın son yarısının, adeta bir teolojiler resmi geçitine tanık olmasına yol açmıştır. Yaşanan radikal değer ve anlam krizini, Hıristiyan çözümlerle aşma girişiminden çok, modern kültürün temellerinden biri olan Hıristiyanlığın bizzat kendisinin sorgulama konusu yapıldığı girişimler olarak üretilen, “Tanrı öldü” teolojileri, “evrensel-tarihsel” teolojiler, “hermeneutik” teolojiler, “siyasal” teolojiler, “narratif” teolojiler, “liberasyon” teolojileri vs., modern kültürel krizde dinin rolünü ve etkisini araştırmaya yönelmişlerdir.

Hıristiyan dünyasında, modernitenin krizinden hareketle, dini yeni bir temelde kavramaya yönelik olarak bu gelişmeler yaşanırken, çağdaş İslâm teologlarının en azından bir kısmı, krizin çözümünü bulmuşlardı bile: İslâm. Kendilerini, siyasal İslâm gelenegine bağlayan bu teologlar, etkisini, ‘Batının yörüngesine girmiş’ İslâm ülkelerinde de duyuran krizin tek çözümü olarak İslâm devletini önerirken, İslâm’ın din ve devlet arasında sıkı ve zorunlu bir ilişkiyi talep ettiği varsayımına dayanmaktaydılar. Bu

varsayım, modern dünyanın hem siyasal problemlerinin, hem de değer ve anlam problemlerinin biricik çözümü olarak sunuluyordu. Çağdaş İslâm siyasal teolojileri, radikal, fundamentalist söylemler olarak, modernitenin aklına ve siyasal-ahlaksal normlarına meydan okuyor ve Tanrı adına iktidarı talep ediyordu.

Çağdaş İslâm teolojilerinin akla ve siyasal-ahlaksal normlara meydan okumasının referans noktasında, İslâm'ın tarihsel pratiği yer almaktadır. Tıpkı ortaçağ İslâm dünyasında olduğu gibi, çağdaş İslâm dünyasında da, din, siyasal bir söylemin konusu olarak, kendisine siyasal bir alan yaratmaya çalışmaktadır. Dahası, din ve siyaset arasında böyle doğrudan bir ilişki tesis etmenin, dinsel bilimler dışındaki etkinlik alanlarının, daha da kötüsü siyasetin bizzat kendisinin otonom varlığını tehdit eden boyutunda, modern bireyin siyasal düşünce evrenine bir Ortaçağ hayaleti olarak dalması, Ortaçağ İslâm siyasal düşünce geleneğine ilişkin hafızamızı yeniden canlandırma ihtiyacına yol açmıştır. İşte bu ihtiyaç, Ortaçağ İslâm dünyasındaki din-felsefe ilişkilerini siyaset sorunu açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın eksenini oluşturmuştur.

Din, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkilerin felsefi bir sorgulamanın konusu yapılmasını mümkün kılan problemler alanı, kaynağını din ve felsefe arasındaki teolojik-metafizik gerilimin bizzat kendisinde bulmaktadır. Ancak, bu iki etkinlik tarzının teorik düzeydeki çelişkilerinin pratik yaşama düşen siyasal gölgeleri, teolojik-metafizik sorunun siyasal karakterini de açığa çıkarmaktadır. Böylece siyaset, din ve felsefe arasındaki gerilimi arttıran bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber, özellikle İslâm ve Yahudi filozofları için din ve felsefe arasındaki karşıtlığın, kendisi içinde telif edilebileceği ortak zemin de yine siyaset olmuştur. Araştırmamız, bu nedenle, din-felsefe-siyaset üçlüsünün ilişkilerini serimlemeye ve ortaya çıkan tabloda İslâm siyaset felsefesinin yerini ve önemini belirlemeye yönelik olacaktır.

Ortaçağ İslâm düşüncesinin temel gerilimini oluşturan din-felsefe çatışmasının çözülme noktasının siyaset oluşu, ilgimizi bu çatışmanın teolojik-metafizik karakterinden siyasal karak-

terine yöneltmemize imkân vermektedir. Söz konusu çatışmanın metafizik nedenlerini konu alan pek çok çalışmanın bize gösterdiği şudur ki, din-felsefe veya vahiy-akıl çatışmasının görünürdeki nedenleri metafiziksel olmakla beraber, bütün metafizik spekülasyonların gerisinde sorgulanmayı bekleyen siyasal bir ard-alanın varlığı kendini duyurmaktadır. Gerek dinsel gerekse felsefi düşünce tarafından, toplumu hakiki mutluluğa taşıyacak bir değerler alanı olarak kendisine işaret edilen siyasal alanın, din ve felsefe arasındaki çatışmanın bizzat kendisinde ve bu çatışmanın, felâsife tarafından önerilen çözümünde oynadığı rolün hiç de tesadüfi olmadığı düşüncesi ve bu düşüncenin tarihsel ve kuramsal argümanlarını oluşturacak olan, ortaçağ İslâm dünyasındaki dinsel ve felsefi tezahürlerin varlığı, hem dini hem de felsefeyi, siyasal bir ışık altında tekrar okumamızı mümkün kıldı.

Ortaçağ İslâm dünyasında, Yunan tarzında felsefe yapma iddiasıyla ortaya çıkan filozofun yüzyüze geldiği tablonun en aslı ögesi vahiy ve bu vahyin vesayeti altında tesis edilmiş insansal yaşam alanlarını örten bir “düşünümezlikler” perdesiydi. Yunan tarzında felsefe yapma iddiası, her şeyden önce, *insanî bilgeliğin kılavuzluğunda* gerçekleşecek erdemli ve mutlu bir yaşam tesis edebilme imkanına yer açmak demektir ve bu, ilahi bilgelikle kutsandığını düşünen bir toplumda tehlikeli bir girişimdi. Zira filozofun, insansal yaşam alanlarının (siyaset, ahlak, hukuk vb.) biçimlendirilmesi ve hakikatin, siyasal yaşama hedef gösterilen hakiki mutluluğun elde edilmesi için insanî bilgeliğin tek başına yeterli olduğu anlamına gelen iddiası, doğrudan doğruya vahyin değilse bile, vahyin vesayeti altındaki insansal varoluş alanlarının sorgulanmasına, düşünümezlikler perdesinin yırtılmasına ve nihayetinde insanın, kendi yaşamının aktörü ve yönetmeni olarak kavranmasına yol açacak bir sürecin startını veren bir girişimdi.

Filozofun İslâm dünyasında karşı karşıya kaldığı bu tehlikeli tablo, teologların ve fâkihlerin, felsefi aklın gayrı-islamî dolayısıyla da gayrı-meşru olduğuna dair “fetva”larıyla, giderek, daha tehlikeli bir ayrıntının, tablonun neredeyse tamamına

damgasını vurmasıyla sonuçlandı. İslâmî yaşam tarzının, ah-laksal, hukuksal, siyasal vb. bütün insansal alanlarda tesisine yönelen Şeriat, artık, bir *hakemlik* kurumu olmanın ötesinde, bir *tahakküm* merkezi olmaya adaydı.

Dinin, filozofun ufkuna siyasal bir fenomen olarak girmesi-ne neden olan bu tabloda insanî bilgeliğe yer yoktur. Oysa filo-zofun, Ortaçağ İslâm toplumunu resmeden t(d)insel- siyasal toplum tablosunda kendi meşguliyetine bir yer açabilmesinin koşulu, insanî bilgeliğin kabulüdür. İşte bu nedendir ki, İslâm dünyasında felsefe yapmaya çalışan filozofun ilk girişimi, akıl ve vahiy arasında bir çatışma olmadığını ilan ederek, felse-feyi İlahi Yasa'nın mahkemesi önünde meşrulaştırmaya çalış-mak olmuştur. Felsefenin teorik olarak zaferiyle ancak pratik ve tarihsel olarak reddiyle sonuçlanan bu meşrulaştırma çaba-sında dikkati çeken, filozofun, dinin siyasallığını kabul etmesi-ne rağmen ve üstelik tam da bu kabulden hareketle, siyasetin tek kurucu ilkesinin insanî bilgelik olacağını ilan etmesidir. İş-te bu çalışmanın konusunu, insanî bilgeliğin bu teorik zaferi-nin, insansal-siyasal yaşama sunduğu olanaklar oluşturacaktır.

Böyle bir çalışmayı yapabilmemiz için, önümüzde iki seçe-nek vardı: Ya, filozofları, kendi çağlarının entellektüel figürleri olarak ele alıp, onların siyasal öğretilerini, doğrudan doğruya kendi çağları bakımından inceleyecektik; ya da onları, bizim kendi çağımıza davet ederek, onlarla, burada ve şimdi siyasal bir diyaloga girmeye çalışacaktık. Kuşkusuz, Ortaçağ İslâm si-yasal düşüncesi başlığı altına sokulabilecek bütün düşünürle-rin, siyasal öğretilerini biçimlendirirken kendisinden hareket ettikleri kültürel zemin, onları kendi çağlarının tarihsel ve kül-türel koşullarında değerlendirebilmenin tek yolu... Özel olarak, 'eski' düşünürlerin kendi çağları için ifade ettikleri anlamı so-ruşturan bir araştırmacı için bu yola girmek kaçınılmaz görü-nüyor... Ancak benim girişimimin ufkunda, 'eski'lerin, bugün benim yaşadığım çağın gerçeklikleri bakımından ne ifade ettik-leri ya da edebilecekleri sorusu durmaktaydı ve doğrusu, 'es-ki'lerin, tarihin belli bir anında sıkışıp kalmış sessizliklerini bozmanın, onları bugüne davet etmenin riskleri de yok değildi.



Her şeyden önce, böyle bir davetin tam yerine ulaşmasını sağlayacak medyumlara ihtiyacım vardı. Okuyucularını, 'eski' filozofların metinlerinin satır aralarını okuyarak, onlardaki gizli şifreleri çözmeye kışkırtan çağdaş bir medyum, bir *entel-lectüel* avcısı olan L. Strauss'a başvurmamın nedeni işte bu ihtiyacı. Ama Strauss'la girdiğim labirentte, 'eski'ler, yalnızca kendi çağlarının değil, neredeyse bütün çağların koşullarına yabancı birer figür olarak durmaktaydılar. Böyle bir kavrayışın kendisi, onları bugüne değil, tarih-ötesi, toplum ötesi bilinmedik mekanlara davet etmek olacaktı. Oysa benim amacım bu değildi. Bu durumda, eski filozofları, doğrudan doğruya kendi çağlarında kavrayan, hatta orada da bırakan bir başka medyum, E.I.J. Rosenthal'i yardıma çağırarak, Strauss'un son tahlilde filozof ve kültür arasındaki bağlantıyı kopartan ve aslında a-politik olan bakış açısının yaratabileceği handikaplardan kurtulmayı ve filozofla kültürel bir atmosferde diyaloga girebilmeyi amaçladım. Ama aslında sonuç olarak bu her iki çağdaş medyum da, bu çalışmanın hedeflediği sorgulamanın ana ekseninde kendileriyle tartışılan temel figürler olmuşlardır. Bununla söylemek istediğim, kuşkusuz bana açmış oldukları kapılarla, çalışmamın kendi gerçek yolunu bulmasına yardımcı olan bu iki figürün, yalnızca *medyum* oldukları, yoksa bu çalışmanın gerçekleştirmeye çalıştığı "eskilerin bir yeniden okunması" girişiminin sahibi olmadıklarıdır.

İşte böyle bir yeniden okuma girişiminin ifadesi olan bu çalışmada, öncelikle din, siyaset ve felsefe arasındaki ilişkilerin tarihsel görünümüne yer verdik. Verdik ki, din-felsefe ilişkisinin İslâm dünyasındaki özel konumunu, diğerlerinden ayır-dedebilelim. Burada özel olarak göstermeye çalıştığımız şey, din ve felsefe arasındaki çelişkinin, din ve siyaset arasındaki ilişkiye bağlı olarak farklı görünlümlere sahip olmasıydı. Yine, bu bölümde, İslâm dünyasında ortaya çıkan iki farklı siyaset anlayışını birbirinden ayırarak, din-felsefe çatışmasını, siyasal teoloji ve siyasal felsefenin kavramlarıyla okuyacağımıza dair ipuçlarını verdik. Ayrıca, din-felsefe çatışması derken, dinle kastettiğimizin ne olduğunu ortaya koyabilmek amacıyla, İs-

lâm'ın özü sorununu, çağdaş yorumcularla tartışmaya çalıştık.

Din ve felsefe arasındaki çatışmanın, siyasal teolog ve siyasal filozof tarafından sunulan siyasal karakterini ve dinden kastettiğimizin, halk tarafından hayat verilen popüler din değil, ulema tarafından iktidara koşulan resmi din olduğunu belirledikten sonra, ikinci bölümde artık, filozoflar ve teologlar özelindeki tartışmamıza geçebiliriz.

İki ana başlık altında topladığımız ikinci bölümde, öncelikle İslâm filozoflarının siyasal öğretilerini, filozof-toplum ilişkisi bağlamında sorgulamaya çalıştık. Bu amaçla seçtiğimiz üç filozof, Farabi, İbni Bacce ve İbni Rüşd, esas olarak bir aynı felsefe çizgisinin ama üç ayrı durağını oluşturuyordu. Ardından İslâm siyasal teologlarının siyasal öğretilerini konu edindik. Seçtiğimiz iki siyasal teolog, Gazali ve İbni Teymiye, temelde bir aynı idealin, islamî devlet idealinin teorisyenleri olmaları bakımından aynı zeminde yer almakla birlikte, aynı zamanda biri 'bâtın'ı diğeri 'zâhir'i esas alan iki farklı din kavrayışının temsilcileriydiler. Açıktır ki bu özsel farklılık, onların siyasal öğretilerine de yansiyacaktır.

Siyasal filozofların ve siyasal teologların öğretilerini tartışırken karşımıza çıkan temel siyasal sorun, siyasetin araçsal kavranılışı sorunuydu. Bu nedenle, İslâm dünyasında, siyasetin, kendinde, otonom bir varlık olarak kavranılabileceği bir başka etkinlik alanının, siyasal bilimin sınırlarına dayandık. İslâm dünyasında siyasal bilim olarak adlandırılacak tek örneğin İbni Haldun tarafından kurulmuş oluşu, bizi, onun kendi bilimsel çözümünü sorgulamaya yöneltti. Sorgulamamız sırasında gördük ki, İbni Haldun'un bilimsel çözümünde siyasal sorun, bu kez de içeriksiz bir insan kavrayışı formunda karşımıza çıkmıştır.

Bütün bu bölümler boyunca gerek filozoflarla, gerekse teologlarla modern bir diyaloga girmeye çalıştık. Filozoflar ve teologlar özelinde karşılaştığımız sorunları, ileriye ertelemeyen, ortaya çıktıkları yerlerde tartışmaya özen gösterdik. Ancak, çalışmamızın en temeldeki sorgulaması olan din-siyaset-felsefe ilişkilerinin kendisinden kaynaklanan sorunlar, sonuç yerine tartışıldı.

BİRİNCİ BÖLÜM  
***Din-Felsefe Çatışması***

**“Felsefenin Tanrı’ya Gizli İsyanı”**

Din ve felsefe arasındaki gerilimin felsefe tarihi boyunca serimlenen görünümüne şöyle bir gözattığımızda, karşımıza çıkacak tablonun hemen dikkati çeken yanı, bu gerilimin, bir yandan ortaya çıktığı zaman ve mekandaki din ve felsefe anlayışlarına, bir yandan da din ve siyaset arasındaki ilişkiye bağlı olarak şiddeti farklılaşmakla birlikte, genellikle bir çatışma formu taşıyor olmasıdır. Daha M.Ö. IV. yüzyılda, Antik Yunan’da, ‘*mitostan logosu* geçiş’ olarak adlandırılan ilk karşılaşmalarından itibaren, din ve felsefenin ilişkisi, yüzyılımızda bile henüz aşılammış olan bir gerilim hattı boyunca -bir ucu ilahi olanı, diğer ucu ise insanî olanı esas alan bir gerilim hattı boyunca- değişik görünümde ama hep *telif edilmesi gereken* iki karşıt alanın, hatta iki karşıt otoritenin ilişkisi olarak ortaya çıkmıştır. Diyebiliriz ki, din-felsefe çatışmasının daha ilk bakışta tesbit edilebilecek nedenlerinden biri, din ve felsefenin yukarıda sözünü ettiğimiz -en basit formlarındaki- ilk karşılaşmalarında, insanın Olimposlu tanrıların kaprislerinin kurbanı olmaya karşı attığı ilk adımın, kendi eylemlerinin, dahası kendi düşüncelerinin öznesi olma yolunda, kendisine, dünyaya ve giderek tanrılara

karşı duyduğu hayretin ve veri olana karşı bir soru olan felsefi düşüncesinin, sorgulayıcı, eleştirel ve rasyonel karakteridir. Felsefenin tanrılara karşı bu gizli isyanının ilk kurbanının, site- nin gençlerini tanrılara karşı ayartmakla suçlanan Sokrates olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Çünkü amacı, 'Ze- us'un mağarası'nı felsefenin ışığıyla doldurmak olan Sokrates, İlahi Yasalar tarafından yönetilen, dolayısıyla yasaları tartışma- nın yasak olduğu bir toplumda, gençlerin yanında ve üstelik gençlerle yasaları tartışmıştır. Yine de Sokrates'le birlikte ilgisi- ni pratik alana, polise yönelten felsefe -sitede yaşayanların tanrı değil insan olması, tanrıların insanın pratik yaşamıyla ilgilen- memesi, dolayısıyla dinin, toplumsal yaşamın düzenleyici ilke- si olmaması nedeniyle- klasik Yunanda dinle açık bir çatışmaya girmemiş ve pratik-insanî yaşamla girdiği siyasal ilişki, onu, toplum ve din nezdinde açık bir hedef olmaktan korumuştur.

Geleneksel ve ilahi otoriteye karşıt olarak, gerçekliğin doğal ve rasyonel açıklamasını talep eden felsefenin, Antik dönemde kazanmış olduğu saygınlık, Milattan sonraki ilk yüzyıllardan itibaren sarsılmaya başlamış; siyasal-kültürel çözümlerin be- raberinde getirdiği moral, sosyal ve entellektüel karışıklık, şüphencilik, bilinemezliğin mistisizmin ve nihayet irrasyo- nalizmin araladığı dinsel kapısının, Hıristiyanlık'la birlikte sonuna kadar açılmasına neden olmuş ve felsefe bu kapıdan ancak bu yeni, mutlak otoritenin ihtiyaç duyduğu ve izin ver- diği ölçüde girebilmiştir. Bu kez felsefe Tanrı'nın ışığıyla dona- tılacaktır. Bu, ontolojik bir problemle yola çıkan ve bu proble- me eşlik eden kozmolojik ve epistemolojik problemleri de ko- nu edinen felsefenin, giderek siyasal, etik ve şimdi de dinsel bir vurgu taşıması anlamına gelmektedir. Düşünce tarihindeki yolculuğunu tanrılara karşı gizli bir isyanla başlatan felsefe, Hıristiyan dininin 'dünyevi' zaferiyle birlikte, insanın, yaşamı- nı kendisi uyarınca düzenleyeceği anlam ilkesini, insandan ge- ri alıp, tanrıya, ama bu kez mutlak güce sahip olan Tek Tan- rı'ya iade etmek gibi bir ikileme karşı karşıyaydı. Üstelik bu, yalnızca insanın tinsel otonomisinin değil, aynı zamanda fel- sefenin otonomisinin de yok oluşu demektir.

Yüzyıllar boyunca bilgelik sevgisini baştacı etmiş olan felsefenin karşısında artık, tanınması ve kendisine yer açması gereken yeni bir evren ve tanrı tasarımı ve bu tasarımın kendisine sıkı sıkıya bağlı olduğu *vahiy* gibi, her şeyi, bütün zihinsel faaliyetleri masseden ve aklın ilahi hakikat karşısında yetersizliğini ilan eden güçlü bir rakip bulunmaktaydı. Üstelik bu rakip, Tanrı'nın göksel imparatorluğunun yeryüzündeki temsilcisi olan ve her türden insanî etkinlik alanında son sözü söyleyen, tanrısal ve mutlak bir güçle donatılmış Kilise gibi bir kuruma sahipti. Hıristiyan Ortaçağı boyunca, Tanrı'nın mutlak hakimiyetini, kendi mutlak hakimiyeti olarak tesis eden Kilise, kendisine yönelebilecek her türlü soru ve eleştiriden muaf olmasının yanı sıra, kendi öğretisi dışındaki farklı yorum ve düşünceleri sapkın ilan ederek mahkûm etme yetkisine sahipti (ve bu yetkiyi kullanmakta hiç tereddüt etmiyordu). Öyle ki tam da bu noktadan hareketle ve kilise-devlet ayırımına rağmen, özel alanı temsil eden İsa figürünün, kamusal alanı temsil eden Kilise karşısında, bir süre için, adeta gerilediği bile söylenebilir. Kuşkusuz bu iddianın kendisi de tartışmaya açıktır. Ancak kendimizi bu tartışmadan muaf tutarak, konumuz açısından asıl vurgumuzun Kilisenin tartışılmaz otoritesi üzerine olduğunu belirtmekle yetinelim.

Şimdi sormamız gereken soru, felsefenin, kendisini Yahudi geleneğine bağlayan, ancak, bu bağı ifade edecek biçimde 'Yeni Ahit' olarak adlandırdığı *İncil*'de, 'Eski Ahit' *Tevrat*'tan farklı olarak evrensel bir mesaja sahip olan ve merkezinde Tanrı-insan İsa'nın şahsiyeti bulunan Hıristiyan dininin dramatik evren tasarımından hareketle ortaya çıkan bu yeni sosyo-kültürel gerçeklik karşısındaki statüsünün ne olacağıdır. Aslında bu soruya verilebilecek tek bir cevap yoktur. Çünkü daha Hıristiyanlığın henüz bir öğreti formu kazanmamış olduğu patristik dönemde, Kilise babalarının felsefeye karşı tavrı farklılık göstermektedir. Ancak felsefeyi, dolayısıyla aklı bütünüyle reddetmekle, onu Kilisenin himayesine almak arasında değişen çeşitli tavırlarda ortak olan vurgu, felsefenin, dolayısıyla aklın otonom bir varlık alanının olamayacağıdır. Çünkü Kilise baba-

ları için, dinsel hakikatlerle karşılaştırıldığında felsefi hakikatler, Tanrı sevgisiyle karşılaştırıldığında bilgelik sevgisi, imanla karşılaştırıldığında akıl, kendileri bakımından değil, yalnızca tanrısal vahiyyle ilişkileri bakımından anlam ve gerçeklik kazanan, ikinci dereceden bir varoluşa sahiptirler. Böylece ayrıntıya girmeksizin, felsefeyle Hıristiyan dininin ilk karşılaşmalarında, felsefenin varlık tarzını değilse bile varlığını sürdürebilmesi karşılığında üstlendiği misyonun, tanrısal hakikatlerin ifşa edildiği vahyin, yine vahyin (daha doğrusu yetkisini ve gücünü vahiyden 'alan' Kilisenin) çizeceği sınırlar içinde kavramsallaştırılması olacağını söyleyebiliriz. Felsefenin, felsefe olmak bakımından öteden beri zaten üstlendiği bu *entellektüel sorumluluk* (kültürün kavramsallaştırılması), bu kez kendisine dayatılan bir *misyon* olarak karşısında durmaktadır. Böylece *teolojiye bir giriş* olarak felsefe, tam da bu nedenle, Ortaçağ Hıristiyan dünyasında *meşru* bir zeminde varlığını sürdürebilmiş ve dinin hizmetçisi olmağından, yine dinin kendisine tanıdığı bu meşruluk zeminine dayanarak kurtulmuştur. Hıristiyan dünyasında din ve felsefenin uyumunu iddia edenler filozoflar değil, bizzat Kilise babaları yani teologlardır. Oysa daha sonra ayrıntılı olarak ele alıp işleyeceğimiz İslâm dünyasında, din ve felsefenin uyumu iddiası ve talebi *teologa* değil *filozofa* aittir. Patristik dönem Hıristiyan teolojisi, özellikle Augustinus'un öğretilerinde, Plotinos'un, aklın tinsel gerçekliğe ulaşmada bir basamak olduğuna ilişkin görüşünü temel alarak, akla, dinsel yaşantıya geçmede bir basamak olarak değer vermiştir. Yine ayrıntıya girmeksizin diyebiliriz ki, Hıristiyan skolastiğinde ve özel olarak da Aquinolu Thomas'da, akıl, dolayısıyla felsefe, kendisine başlangıçta tanınan meşruluk sınırlarını bir hayli genişleterek, teolojiye devretmiş olduğu sorumluluklarını yavaş yavaş geri almaya, kendisine empoze edilen teolojik yorumlardan kurtulmaya başlamıştır.

Şimdi çok genel olarak, felsefenin Hıristiyan Ortaçağındaki macerasını serimlemeye çalıştığımız yukarıdaki tablodan, felsefenin Hıristiyan teolojisiyle ilişkisinin bir uyum ilişkisi olduğuna dair bir sonuç çıkartmak mümkün müdür? Sorunun cevabı, ce-

vaplayanın felsefeden ne anladığına bağlı olarak değişecektir. Eğer felsefeden anlaşılın, salt akılsal bir düşünme edimi, kendisini akla dayanarak temellendiren bir önermeler bütünüyse, evet, sözü edilen dönemde din ve felsefenin uyumundan bahsedilebilir. Ya da eğer, daha önce de değindiğimiz gibi, felsefeden kendi çağının kültürünü kavramsallaştırma çabası anlaşılıyorsa, böyle bir uyumdan söz etmek yine mümkündür. Ancak eğer felsefe, kuşkusuz yukarıdaki iki tanımı da içeren ama özünde, doğal ve rasyonel olandan hareketle -ki bu, aklın kendine koyduğu tek sınır ve kendisine dayandığı tek meşru zemindir- veri olan gerçekliğin -ontolojik, teolojik, siyasal, etik, v.b. gibi- istisnasız her parçasına yöneltilen *özgür bir sorgulama* olan bir düşünce etkinliğiye, yukarıda serimlenen tabloda, din ve felsefenin bir uyumundan değil, olsa olsa felsefenin dine *uydurulmasından* söz edilebilecektir. ‘Hakikat araştırması’ olarak felsefe, ‘hakikatin’ rasyonel bir araştırmaya gerek kalmayacak bir şekilde, bizzat hakikatin kendisi tarafından, yani Tanrı tarafından ifşa edildiği durumda, soru sormak ya da cevap vermek yerine, zaten verilmiş olan cevapların, akıl tarafından da kabul edilebilir, daha doğrusu teyid edilebilir bir formda tekrarlanmasından ibaret olacaktır. *Dine Karşı Düşünce Tarihi*’nin yazarı Albert Bayet’in, ‘dine karşı düşünür’ sütununa yerleştirdiği filozof, onun deyişiyle,

“her türlü sorunu tartışmaya hakkı olan adamdır; o bu hakkı kullanırken hiçbir engel veya kısıtlama olmayacaktır.”<sup>1</sup>

Inanan kişinin (müminin) de araştırma hakkı olduğunu belirten Bayet, müminin bu hakkının sadece bazı alanlarda geçerli olduğuna dikkat çekmektedir.

“Bir Tanrının konuşmadığı, bir kilisenin ilkelerini belirtmediği alanlarda mümin kişi de düşüncesini rahatça geliştirebilir ama Göksel Esin (Tanrısal Vahiy) doğrularının eşiğine gelir gelmez eğilmek zorundadır.”<sup>2</sup>

1 A. Bayet, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, Çev. Cemal Süreya, Broy Yyn., 1991, s. 6.

2 A.g.e., s. 6, (parantez bana ait).

İşte Hıristiyan Ortaçağında filozofun durumu, tam da tanrısal hakikatler karşısında eğilmek zorunda kalan müminin durumu gibidir. Yani filozofun giymek zorunda kaldığı teolog cübbesi, onun araştırmasının da sınırlarını belirleyecektir.

Buraya kadar gerilimin nedenleri üstüne tartışmaksızın, din-felsefe geriliminin tarihsel görünümlerinden ikisini -Antik Yunan ve Hıristiyanlık- kalın çizgilerle serimlemeye çalıştık. Ortaya çıkan tablodan hareketle diyebiliriz ki, felsefenin dinle ilişkisi, her iki toplumda da -şiddeti farklılaşmakla birlikte- bir çatışma ilişkisi olmuştur. Ancak felsefenin dinle en şiddetli kavgası, yine İbrahim geleneğinden gelen bir başka evrensel dinle, İslâm diniyle karşılaştığında gerçekleşecektir. İslâm filozoflarının ana iddiasının din ile felsefenin uyumu olduğunu kaydederek diyebiliriz ki, filozofun bu uyum iddiasına rağmen, paradoksal olarak çatışmanın Hıristiyanlık'ta olduğundan daha şiddetli olması, din ve felsefenin, kendilerini İslâm'da, Hıristiyanlık'ta olduğundan farklı bir biçimde sunmuş olmaları olgusundan kaynaklanmaktadır. O halde söz konusu farklılığın ve bu farklılığın nedenlerinin ne/neler olduğunu soralım.

Her şeyden önce biliyoruz ki, Hıristiyanlıkla ilişkisinde felsefenin en büyük avantajlarından biri, Hıristiyan dininin felsefeye yabancı olmayışındır. Hıristiyanlık, felsefenin dinsel bir vurgu taşısa da halen varlığını koruduğu bir kültürel çevrede, Roma İmparatorluğunda kök salan bir din olarak, felsefe ile zaten tanıştıktı. Yunan felsefesinin son çiçeklenişi olarak tanımlanan ve Plotinos'ta en iyi ifadesini bulan yeni-platoncu dinsel-felsefi sistem, tektanrıci bir dinin kendisinden beslenebileceği birçok düşünsel malzemeyi ihtiva etmekteydi. W.R. Inge'nin, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda bir tinsel yönlendirici, bir peygamber olarak tanımladığı<sup>3</sup> Plotinos'un sisteminde, gerçekten de ruhun alın yazısına ilişkin dinsel problemle, gerçekliğin yapısı ve rasyonel açıklamasına ilişkin felsefi problem yanyana durmaktaydı. Dolayısıyla hakikatin tinsel-liği, tinsel yaşamın Bir, Nous ve Ruh olarak üçlü görünümü,

3 W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, V: I, III. Eds., Longmans, Green and Co., 1948, s. 7.



tek hakikat olan Bir'in mutlak aşkınlığı ve çokluk içindeki birliği, aklın hakikati kavramada yetersizliği v.b. gibi düşünceler, Hıristiyan zihnine hiç de yabancı değildi. Başlangıçta dinsel özelemleri tatmin etme çabasındaki pekçok dinsel girişimden biri olarak ortaya çıkan, çok geçmeden savunduğu inançlara rasyonel bir temel kazandırma amacıyla dinsel bir öğreti formu kazanan Hıristiyanlık, önceleri çoktanrıçılığı reddetmek adına uzak durmaya çalışmışsa da giderek, kendisini Yunan felsefesinin mirasçısı ve devamı olarak sunmaya özen göstermiştir.

İslâm dünyası söz konusu olduğunda ise bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Din olarak İslâm, felsefeye tamamen yabancı bir kültürün çocuğudur. O, kendi öğretisini ve otoritesini tesis ederken, felsefeyle değil, yalnızca kendisiyle aynı ilahi koddan hareket eden diğer dinlerle beslenmek; yalnızca bu dinlerle hesaplaşmak gibi tarihsel bir avantaja ya da dezavantaja sahip olmuştur. Bu tarihsel olgudan dolayı İslâm dünyasının felsefeyle tanışması oldukça geç bir tarihte, IX. yüzyıl ortalarında gerçekleşecektir. Gerçi bu tarihe kadar da kelim, tasavvuf, fıkıh gibi kimi İslâmi bilimlerde felsefi denebilecek türden tartışmalar, temellendirmeler yok değildi. Ancak bunların felsefi türden olduklarının farkına varılması için bile, yoğun çeviri faaliyetleriyle Yunan filozoflarının eserlerinin Arapça'ya kazandırılacağı IX. yüzyıl başlarını beklemek gerekecektir. İslâm bilim sınıflayıcılarının tamamı tarafından, İslâmî-olmayan, yabancı (Acem) bilimler sınıfına dahil edilen felsefenin, *felâsife* adını alan İslâm'daki temsilcileri, felsefeyi, onun Hıristiyan dünyasındaki sekiz yüzyıllık macerasından habersiz, dinin dahi kendisine itaat etmesi gereken *tek meşru otorite* olarak sunmaya kalkışınca, Allah'ın Kelamı olan kutsal vahyin, *Kur'an*'ın, mutlak ve meydan okunamaz otoritesini, kendi meşruluğunun tartışılmaz temeli ve kanıtı olarak sunan ve üstelik daha peygamberi Muhammed'in hayatta olduğu dönemlerde bir devlet olarak da<sup>4</sup> örgütlenmiş olan din, yapması

4 Bu vurgumuzun nedeni, din-felsefe-siyaset üçlüsünün ilişkilerini tartışırken açık hale gelecektir. Ancak şimdiden belirtelim ki, İslâm'ın erkenden bir devlet